

UDK 141.1 Moltmann
Pregledni članak
Primljeno: 3. 5. 2010.
Prihvaćeno: 21. 10. 2010.

OD NUŽNOSTI NEMOGUĆNOSTI DO IZBORA LJUBAVI TEODICEJSKO TRAGANJE KAO PITANJE BOŽJEGA BIĆA, NA PRIMJERU MOLTMANNOVA NAUKA O BOGU

Marija PEHAR

Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Vlaška 38, p.p. 432, 10 001 Zagreb
marijape@yahoo.com

Sažetak

Općeljusko iskustvo boli i trpljenja otvara se nužno u općeljusko pitanje o smislu trpljenja, a za vjernika ono prelazi i u nezaobilazno pitanje opravdanja Boga pred činjenicom trpljenja. Zašto trpljenje i patnja? Kako Bog gleda na naša trpljenja? Dotiče li ga bol onih koje je iz ljubavi stvorio? Zato je pitanje trpljenja autentično i nezaobilazno teološko mjesto. Kao istinsko mjesto toga traganja Jürgen Moltmann prepoznaje nutarnje biće samoga Boga. Produbljujući nauk o Bogu traga za jedinim istinskim odgovorom o smislu trpljenja, za teološkim odgovorom.

Ovaj rad prikazuje Moltmannov nauk o Bogu pod vidom traženja odgovora na pitanje trpljenja. Pritom se prepoznaju i iznose neke nutarnje zakonitosti njegove sveukupne teologije. Na početku rad donosi neka već poznata uporišta i poveznice Moltmannove teologije, ali kasnije prepoznaje i otkriva također i nove putove unutar teodicejskoga traganja, primjerice Moltmannov zaokret u mističnu teodiceju. Pritom se pokazuje da Moltmann novim traganjima ne daje odgovor na staro pitanje (zašto trpljenje?), nego zapravo otvara novo pitanje (gdje je Bog u trpljenju?), koje je prema njemu primjerenije stvarnoj potrebi čovjeka patnika i na koje, iz samoga Božjega bića, iz nutarnjega određenja Boga kao ljubavi, dolazi odgovor. Ovaj odgovor nudi čovjeku dostatnu mjeru razumijevanja ali i poziva da se vlastiti život stavi u službu mesijanske perspektive te bude već sada i ovdje zalaganje protiv zla i svih oblika trpljenja.

Ključne riječi: teodiceja, trpljenje, Božje trpljenje, Božja ljubav, mistika, Moltmann.

Uvod

Samo onaj ljudski život, koji još nije dotaknuo (ili bolje rečeno: dok još nije dotaknuo) iskustvo patnje, nije postavio i pitanje njezina smisla. Još više nego pitanje »zašto«, prolazeći ovo iskustvo postavlja čovjek pitanje »kako«. Kako proći kroz iskustvo trpljenja? Kako se prolazi ne samo kroz vlastito trpljenje, nego (što je neusporedivo teže) kroz trpljenje i smrt ljubljenih, a da čovjek pritom nužno ne prolazi i svojevrсно iskustvo vlastite smrti, ostavljanja života i njegova krajnjega besmisla?

Pitanje koje nastaje iskustvom trpljenja zajedničko je pitanje vjernika i nevjernika, jer je to temeljno ljudsko pitanje (možda ni u čemu drugomu nismo tako slični kao u trpljenju i traženju njegova rješenja!), ali se vjerniku unutar ovoga pitanja nužno postavlja i jedno drugo pitanje, pitanje Boga. Tako općeljudsko pitanje smisla trpljenja postaje zapravo radikalno teološko pitanje. Čovjek se pita je li njegovo trpljenje teološko mjesto, odnosno, što Bogu znači njegovo trpljenje i tolika trpljenja. Vidi li Bog naša trpljenja, osjeća li ih? Diraju li ga naše patnje, može li i hoće li zahvatiti u njih (pitanje teodiceje)?

Ovo staro teološko pitanje nema lakoga odgovora. Štoviše, čini se da ono uopće nema teološkoga odgovora. Tako primjerice K. Barth tvrdi da sva racionalna nastojanja oko teodiceje ostaju teološki nelegitimna te da bi samo Božje samoopravdanje ovdje bilo primjeren odgovor.¹ No, iako je pitanje trpljenja pitanje na koje ne nalazimo dostatan odgovor, ovo se pitanje u teologiji nikako i nikada ne smije ostaviti po strani. Štoviše, odgovornost vjere danas nalaže, forsirano pitanje teodiceje teološki i dalje slijediti i kao uzvratno pitanje (*Rückfrage*) upravljati ga Bogu (J. B. Metz), da bi se temeljnim moglo održati biblijsko određenje Boga kao ljubavi (1 Iv 4,16)², određenje koje jedino može biti utemeljiti smisao ljudskoga života.

Među suvremenim teološkim traganjima o smislenosti i rješenju trpljenja ističe se svojom svježinom i prepoznatljivom osobnom obilježenošću teološko traganje J. Moltmanna. U cjelokupnoj njegovoj teologiji provlači se ovo pitanje kao iskreno i otvoreno postavljeno pitanje koje ne dopušta polovičnoga odgovora i koje je kao takvo ispitivač valjanosti i relevantnosti njegova sveukupnoga teološkog razmišljanja. Budući da je tako radikalno postavljeno, kod Moltmanna se ovo pitanje oblikuje kao pitanje samoga Boga i kao nauk o Bogu. Kao takvo, ono može biti promatrano kao nutarnja poveznica sveuku-

¹ Usp. Herbert VORGRIMLER (ur.), *Neues Theologisches Wörterbuch*, Freiburg – Basel – Wien, 2000., 616.

² Usp. Thomas PRÖPPER – Magnus STRIET, *Theodizee*, u: Walter KASPER (ur.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, IX, Freiburg – Basel – Wien, 2009., 1396-1398 (dalje: LThK).

pne moltmanovske teologije, kao jedno od važnijih hermeneutičkih uporišta njegove teološke misli, štoviše kao njezino temeljno opredjeljenje.

1. Nutarnji put Moltmannove teologije

Nakon triju početnih kapitalnih djela: *Teologije nade*³, *Raspetog Boga*⁴ i *Crkve u snazi Duha*⁵, koja čine ciklus eshatološke teologije u mesijanskoj perspektivi⁶, u kojem Moltmann pokušava, kako sam naglašava, »cijelu teologiju pokazati u jednom žarištu«⁷ mijenja svoju teološku metodu i započinje novi niz djela koja pojedinačno shvaća kao osobni »doprinos zajedničkoj cjelovitosti«⁸ sustavne teologije. Riječ je o trinitarnoj teologiji⁹, kojom započinje novi niz, zatim teologiji stvaranja¹⁰, kristologiji¹¹ i eshatologiji¹². Izbor i poredak djela ovoga niza nisu slučajni. Detaljnijim iščitavanjem i proučavanjem moguće je primiti njihovu nutarnju uvjetovanost, kao i ulogu i mjesto unutar cjelokupne Moltmannove teologije.

Moltmannova se teologija može iščitavati pod nekoliko različitih vidova, ili bolje rečeno, u Moltmannovoj se teologiji može naći nekoliko ključeva ili hermeneutskih uporišta kroz koja se onda daje iščitati cjelokupna njegova teologija. Jedan od tih ključeva je primarno prepoznatljivi moltmanovski govor o kršćanskoj nadi vjere, koji je kao crvena nit vidljiv u cjelokupnom tkanju njegove teologije od početka do kraja, tako da se cjelokupna njegova teologija može promatrati pod vidom eshatološkoga usmjerenja i razumjeti kao teološki govor nade, odnosno navještaj kršćanske nade. Ne samo djelo kojim zapo-

³ Usp. Jürgen MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Gütersloh, 1964. Vidi i hrvatski prijevod pod naslovom *Teologija nade. Istraživanja o temeljenju i posljedicama kršćanske eshatologije*, Rijeka, 2008.

⁴ Usp. Jürgen MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München, 1972. Hrvatski prijevod pod naslovom *Raspeti Bog. Kristov križ kao temelj i kritika kršćanske teologije*, Rijeka, 2004.

⁵ Usp. Jürgen MOLTSMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München, 1975.

⁶ Usp. Rosino GIBELLINI, *Teologija dvadesetoga stoljeća*, Zagreb, 1999., 299.

⁷ Jürgen MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, u: Johannes B. BAUER (ur.), *Entwürfe der Theologie*, Graz, 1985., 239.

⁸ Isto.

⁹ Usp. Jürgen MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Gütersloh, 1980.

¹⁰ Usp. Jürgen MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Gütersloh, 1985.

¹¹ Usp. Jürgen MOLTSMANN, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München, 1989.

¹² Usp. Jürgen MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh, 1995.

činje istoimeni teološki pravac¹³, nego se cijela njegova teologija može nazivati teologijom nade.

Kao jedan drugi hermeneutski ključ velikoga opusa Moltmannove teologije može se uzeti njegova teologija stvaranja. Ona je sažeto prezentirana u djelu *Bog u stvorenju*¹⁴, ali kao svojevrsna teologija ljubavi povezuje sva druga područja Moltmannove teologije i u njima je prepoznatljiva kao stalna tema i povezujući element.¹⁵

Temeljno opredjeljenje Moltmannove teologije unutar svih navedenih vidova ipak je i nadasve govor o Bogu, o Božjem biću. Tako u teologiji nade ne govori prvotno o kršćanskoj nadi kao krjeposti, nego o Bogu koji je izvor i razlog ove nade, u teologiji stvaranja ne prvenstveno o stvorenju koliko o Stvoritelju, u teologiji križa o Bogu koji do kraja ljubi, a u eshatologiji o Bogu koji dolazi. Moltmannova teologija prvenstveno je *theo – logia*, kršćanski nauk o Bogu. Ovaj nauk o Bogu on započinje teologijom križa, razvija ga u trinitarnoj teologiji, a dovršava u tzv. božanskoj eshatologiji. Razvoj teologije križa započinje iz nade kao temeljne kršćanske kategorije, ali nade koja ne želi ostati utopija, nego pronaći utemeljenu sigurnost i tako postati pouzdana izvjesnost. Pronalazeći uporište kršćanske nade u prihvaćenosti ljudske patnje u Bogu, Moltmann si nužno postavlja pitanje nutarnjega Božjeg bića: do kolike se mjere ljudska patnja tiče Boga? Može li Bog uopće trpjeti?

Da bi pronašao odgovor na ovo pitanje Moltmann prolazi najprije nutarnji put od teologije križa do trojstvene teologije.

2. Od teologije križa do trojstvene teologije

U dobro poznatoj knjizi (1972.) Moltmann je teologiju križa prikazao ne samo kao događaj Sina nego prvenstveno kao unutartrajstveno događanje¹⁶, te već tamo dotaknuo i najavio teološki govor o nutarnjem životu samoga Boga. Budući da su dakle u teologiji križa već otvorene i snažno zahvaćene teme trinitarne teologije, bilo je samo pitanje vremena kad će se Moltmannovo cjelovito teološko razmišljanje o Bogu pojaviti kao jedinstvena knjiga. U međuvremenu

¹³ O tomu vidi više u: Rosino GIBELLINI, *Teologija dvadesetoga stoljeća*, 279-299.

¹⁴ Jürgen MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*.

¹⁵ Usp. Marija PEHAR, *Schöpfung zwischen Trinität und Eschaton. Die Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns im Gesamtkontext seiner Theologie*, Berlin, 2006.

¹⁶ »Pitanje o spasiteljskom značenju Raspetoga bilo je za nas dosta diskutirano. Zato sam ja obrnuo pitanje: što znači križ Kristov za Boga? Suti li jedan apatičan Bog na nebesima nedotaknut bolima i smrti svoga djeteta na Golgoti, ili sam Bog trpi te boli i tu smrt?«, Jürgen MOLTSMANN (ur.), *Wie ich mich geändert habe*, Gütersloh, 1997, 26.

je izašla još i njegova ekleziologija (1975.)¹⁷, u kojoj je još jednom došlo do izražaja da je upravo trinitarna teologija kod Moltmanna nutarnja poveznica svih prethodno objavljenih djela. Poslije će se pokazati da će trojstvena teologija, kao zaokružena cjelina objavljena pod naslovom *Trinitet i kraljevstvo Božje* (1980.), poslužiti i kao uporišna točka za kasnije objavljena djela, posebice za teologiju stvaranja (1985.) i kristologiju (1989.).

Strahujući od svođenja trojstvene teologije na pojednostavljeni monoteizam, Moltmann ne započinje nauk o Bogu polazeći od jednosti u Bogu (*de Deo uno*), kako je to na Zapadu već od davnina bilo uobičajeno, nego najprije postavlja pitanje trojstvenosti božanskih osoba (*de Deo trino*) te od trojstvenosti u Bogu ide prema Božjoj jednosti. Za razliku od trojstvene teologije koja polazi od Boga kao najviše supstancije, ili trojstvene teologije koja polazi od Boga kao apsolutnoga subjekta, Moltmann razvija tzv. socijalnu trojstvenu teologiju, koja u središtu pozornosti ima međusobne odnose unutar Trojstva. Polazišna točka nije dakle *una natura* nego *koinonia* božanskih osoba.¹⁸ Zaokretom prema ovomu novom trinitarnom razmišljanju i teološkom metodom »spoznanja u divljenju«¹⁹ pokušava Moltmann iz takva trojstvenoga razmišljanja izvesti jedno potpuno novo oslobađajuće razmišljanje o Bogu, čovjeku i svijetu, za razliku od subjektivnoga i partikularnoga razmišljanja koje vlada suvremenim svijetom i vodi izolaciji i podjeli. Moltmannova nakanu nije dakle samo prerađena trojstvena teologija, nego razvoj i primjena novoga trojstvenog mišljenja.²⁰

Veoma je zanimljivo da pristup trinitarnoj problematici Moltmann otvara iz područja iskustva (Boga), ali pritom ne misli samo na suženu percepciju ljudskoga iskustva Boga, nego više na percepciju Božjega iskustva čovjeka. »U svom iskustvu Boga iskusuje čovjek po malo i sigurno 'kao u jednom tamnom ogledalu' nešto od Božjeg vlastitoga iskustva s njim. Što više razumije Božje iskustvo, to mu se dublje objavljuje tajna Božje pasije.«²¹ Zato Moltmann započinje svoju trinitarnu teologiju razmatrajući otajstvo Kristove muke, koje

¹⁷ Usp. Jürgen MOLTMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*.

¹⁸ Ovdje treba spomenuti da termin *koinonia* Moltmann ne koristi samo da bi označio međusobne odnose božanskih osoba, nego ovim terminom označava također i odnos Boga s njegovim stvorenjem.

¹⁹ Usp. Jürgen MOLTMANN, *Trinität und Reich Gottes*, 24-25.

²⁰ Usp. Isto, 35.

²¹ Isto, 20. Moltmann razlikuje termine *die Passion Gottes*, *Schmerz Gottes*, *Leiden Gottes* koje je u hrvatskom prijevodu ponekada teško izraziti u njihovoj iznijnansiranoj različitosti. Ovdje je za *Passion Gottes* ostavljen izraz »pasija«, koji valja uzeti u svjesnoj dvostrukosti značenja: patnja, trpljenje, ali i strastvenost, žar.

promatra kao nutarnje otajstvo trojedinoga Boga. U trinitarnoj teologiji tako nastavlja i razvija pitanje Božjega trpljenja, koje je već otvorio u *Raspetom Bogu*.

3. Božje trpljenje

Kršćanska se teologija od starine susreće s izazovom izmirenja dviju suprotnosti: s jedne se strane govori o Kristovoj patnji kao objavi Boga, dok se s druge strane mora ostaviti božansku nemogućnost trpljenja kao svojstvo njegova božanskoga savršenstva. Prvo je središnji izričaj evanđelja, a drugo baština i misaona forma grčke filozofije u kršćanskoj teologiji. Grčka filozofija ne dopušta da božanski bitak može trpjeti, jer bi ta mogućnost bila znak njegove slabosti i propadljivosti, dakle nesavršenosti koja se u božanstvu ne može misliti.

Moltmann žali da je zbog filozofskoga naglašavanja Božje apatije u kršćanstvu poprilično zapuštena identifikacija Boga s Kristovim trpljenjem i shvaćanje iste kao Božje objave. Za njega je temeljni sadržaj objave očitovanje duboke Božje upletenosti u patnju čovjeka i povijest svijeta, do te mjere da se može govoriti o »Božjoj povijesti«²². Ovaj od Hegela preuzet pojam Moltmann mijenja primjenjujući ga na događanje križa, u kojem se očituje unutartrojstveni život. Događaj križa tako se prenosi u trojstvenu teologiju. Štoviše, ona postaje nužan i jedini put razumijevanja teologije križa. »Tek kada postane jasno što se dogodilo između umirućega Isusa i 'njegova' Boga, može izaći na vidjelo što ovaj Bog znači trpećima i napuštenima na ovoj zemlji.«²³ Na ovom mjestu trojstvena teologija prestaje biti čisto spekulativna teologija, kako je često doživljavana, te dobiva vrlo konkretno i životno značenje. »Materijalni princip trojstvene teologije je križ Kristov. Formalni princip spoznanja križa je trojstvena teologija.«²⁴

Na križu je Sin prepušten bolima i smrti i trpi umiranje u bogonapuštenosti, odijeljen od Oca. Ali i Otac, kao onaj koji Sina prepušta patnji i smrti, trpi umiranje Sina i iskusi (kuša) boli očinske ljubavi.²⁵ Razdvojeni su napuštenošću, a povezani predanjem koje izvire iz događanja između Oca i Sina na križu. To predanje je Duh Sveti. On bezbožne opravdava, napuštene ispunja ljubavlju, a mrtve oživljava. Subjekt ovakva događanja na križu ne može biti bezosjećajan bog grčke filozofije, nego Bog koji je pun osjećaja, te zbog toga i sposoban trpjeti.

²² Usp. Jürgen MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 288.

²³ Jürgen MOLTSMANN, *Der »gekreuzigte Gott«*. Nezeitliche Gottesfrage und trinitarische Gottesgeschichte, u: *Concilium (D)*, 8 (1972.), 407-413, ovdje 408.

²⁴ Jürgen MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 228.

²⁵ Boli Sina drukčije su od boli Oca. Ne može se, dakle, govoriti o patripasionizmu, nego Moltmann ovdje primjenjuje izraz patricompasionizam.

Ova se »Božja povijest« prema Moltmannu može razumjeti i kao »povijest povijesti«, jer uključuje u sebe i povijest svijeta i čovjeka, integrira ovu povijest i uvlači je u samu sebe. Bog nije neosjetljiv na ono što se događa sa svijetom i čovjekom. Štoviše, »nema boli, koja u ovoj Božjoj povijesti ne bi postala Božja bol, nema smrti, koja u ovoj povijesti Božjoj na Golgoti ne bi postala Božja smrt«²⁶. Tako uvođenjem Božje patnje pokušava Moltmann zapravo teološki razumjeti i prihvatiti ljudsku patnju. Ako se polazi od novozavjetnoga postulata »Bog je ljubav« (1 Iv 4,16), onda se Bogu ne može pridavati filozofski pojam apsolutne nepromjenjivosti, nadmoćnosti i nedodirljivosti (*theos apathes*), jer bi ovaj pojam uključivao neosjetljivost i bezosjećajnost za stvorenje koje je Bog stvorio iz ljubavi. A ljubav je nužno izloženost i otvorenost dodirljivosti i promjenjivosti, sposobnost boli i trpljenja.

Božanska sposobnost trpljenja spada u sam Božji bitak, jer je Bog ljubav.²⁷ Božje trpljenje je trpljenje boli ljubavi. To nije trpljenje poput trpljenja stvorenja i ne proizlazi iz nekog nedostatka Božjega bitka, nego iz strastvene ljubavi prema drugome koja pripada njegovu bitku. Bog je sposoban trpjeti jer je sposoban ljubiti. »Kad bi Bog bio nesposoban trpjeti, bio bi nesposoban ljubiti. [...] Ako je sposoban ljubiti drugoga, onda otvara samoga sebe bolima, koje ljubav prema drugome sa sobom nosi, i snagom svoje ljubavi ostaje ipak nadmoćan boli koja kroz to nastaje. Bog ne trpi kao stvorenje zbog nedostatka bitka. Utoliko on jest apatičan. Ali on trpi iz ljubavi, koja je punina njegova bitka. Utoliko je on patičan.«²⁸

Promišljajući na ovaj način križ i patnju, kršćanska teologija biva sposobna na nov način suočiti se s grčkom filozofijom, kojoj je nezamislivo i neprimjerenost božansko biće povezivati s boli. S obzirom da je kršćanska teologija vrlo rano došla u doticaj s ovom filozofijom i prihvatila je, misao o božanskoj sposobnosti trpljenja, osim unutar nauka o *communicatio idiomatum*, prema kojem se trpljenje ljudske naravi u Kristu pripisivalo samom Bogu, gotovo je izostala kao teološko mjesto.

Zato se Moltmann okreće tradiciji rane Crkve i traži kod crkvenih otaca razmišljanja o Božjoj patnji. Pronalazi ih samo kod Origena, koji je vrlo rano spoznao da Bog trpi iz sućuti i smilovanja prema ljudima i da je njegovo trpljenje trpljenje ljubavi. Prema Origenu, Bog upravo zbog ljubavi postaje nešto što po svojoj božanskoj naravi inače ne bi mogao biti i zbog ljudi trpi ljudske boli. Ovo trpljenje Božje ljubavi istovremeno je otkupiteljsko Božje djelovanje

²⁶ Jürgen MOLTSMANN *Der gekreuzigte Gott*, 233.

²⁷ Usp. *Isto*, 214.

²⁸ Jürgen MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, 39.

prema van i unutartrajstveno trpljenje u Bogu samome. Božansko trpljenje ljubavi prema van temelji se na nutarnjoj boli ljubavi. Zato, ako se želi opisati sva dubina božanskoga trpljenja, o Bogu se, prema Origenu, mora govoriti trajstveno.²⁹ Ovakvo se razmišljanje u potpunosti podudara s dotadašnjim Moltmannovim razmišljanjem. On križ Kristov stavlja za središte svoje trajstvene teologije³⁰ i otajstvo unutarnjega života trojedinoga Boga razvija kao otajstvo Božjega sućutnog trpljenja. Pritom, što je novo i veoma zanimljivo, najsnažnije uporište pronalazi u židovskoj teologiji i mistici. Glavno razmišljanje o Božjoj sposobnosti trpljenja preuzima iz rabinskog nauka Abrahama Heschela.³¹ Heschel kritizira židovsku filozofiju religije (Jehuda Halevi, Maimonides i Spinoza) koja je pod snažnim utjecajem helenizma (Filon) i preuzima teologiju starozavjetnih proroka, koju on naziva teologijom božanskoga patosa.

4. Teologija božanskoga patosa

Ova teologija nema pred sobom Boga filozofa u njegovoj apsolutnosti, nego starozavjetnoga Boga u njegovoj zainteresiranosti za povijest svoga naroda. Starozavjetne slike Boga kao prijatelja, oca, majke, ili kao zaručnika, pokazuju Boga sasvim drukčijeg od filozofskoga poimanja, prema kojemu je božanstvu primjerena nedodirljivost izvanjskim. Sućut, sažaljenje i smilovanje prema filozofiji znakovi su slabosti, te su stoga neprimjereni Bogu. Zato je razumljivo da je božanska apatija i za židovske teologe kao i za kršćanske dugo vremena bila temeljni princip. Heschel naprotiv ne razmišlja o ideji Boga, nego polazi od proćkoga doživljaja Boga koji je oznaćavao nutarnju zahvaćenost Božjim stanjem (*pathos*). Tako Heschel spoznaje da je upravo božanski patos najprimjerenije hermeneutsko uporište antropomorfnom govoru o Bogu u Starom zavjetu.

Prema Heschelu, konkretno Bogo-iskustvo židovskoga naroda ne može biti izraženo pojmovima filozofskoga monoteizma, jer je ono prvenstveno iskustvo božanskoga patosa a ne spoznaja apatićnosti, nedodirljivosti, samodostatnosti božanskoga bića. Starozavjetni Bog izlazi iz samoga sebe da bi ušao u sudbinu svoga naroda. Bol njegova naroda nije mu nevažna, dotiće

²⁹ Usp. *Isto*, 39-40.

³⁰ Već u predgovoru svoje trinitarne teologije govori Moltmann kako je pišući pred očima imao prelijepu ikonu Presvetog Trojstva Andreja Rubljeva iz 15. stoljeća. Na ovoj su ikoni tri osobe prikazane u dubokom nutarnjem nagnuću i povezanosti. Ispred njih, na stolu za kojim sjede, stoji kalež koji ukazuje na predanje Sina na Golgoti. Kalež koji stoji u središtu i povezuje tri osobe za stolom, za Moltmanna je znak za križ Sina, koji od vječnosti stoji u središtu Trojstva. Usp. Jürgen MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, 15.

³¹ Usp. Abraham Joschua HESCHEL, *Die Prophetie*, Krakau, 1936.

ga. Bog, iako božanski slobodan, pogođen je boli ljubljenoga naroda. Dakako, božanski se patos ne smije shvatiti kako se shvaćala podložnost strastima i raspoloženjima kod poganskih božanstava. Bog, koji nikomu i ničemu nije predređen, Bog apsolutno slobodan, iz ljubavi prema svom narodu samoga sebe obvezuje Savezom. »U zajedništvu Saveza s Izraelom Bog biva sposoban trpjeti. Njegova se egzistencija božanskim patosom povezuje s poviješću naroda. Stvaranje, oslobođenje, Savez, povijest i otkupljenje izviru iz Božjega patosa.«³² Starozavjetni božanski patos je čista Božja sloboda, slobodno izabran odnos zauzetoga sudjelovanja u sudbini svoga naroda.

Budući da čovjek svoju životnost razvija u području Bogo-iskustva, stoikom idealu apatičnoga čovjeka (*homo apatheticus*) unutar židovsko-kršćanske egzistencije treba odgovarati čovjek otvoren za sva iskustva života (*homo sympatheticus*). Iskustvu božanskoga patosa odgovara čovjek svojom nutarnjom simpatijom prema Bogu i prema životu. Pod utjecajem toga iskustva otvara se punini života, radosti i boli, ljubavi i trpljenju. To ga čini ranjivim, ali je upravo ta ranjivost oznaka istinskoga života.

Iz Bogo-iskustva židovskoga naroda razvio je Heschel bipolarnu teologiju Saveza. Bog jest u sebi slobodan. Nije podložan nikomu i ničemu. Ipak, upravo kroz svoj patos prema ljubljenomu narodu samoga sebe obvezuje Savezom. U isto je vrijeme Bog nad bogovima i malom narodu Izraelu Bog Saveza. Kraljuje u nebesima i istovremeno boravi među najnižima i najponiženijima.³³ U ovoj bipolarnosti, koja se odnosi na Boga, skrivena je onda i već spomenuta ljudska simpatija. Ali i ova je simpatija izravno Bogom izazvana, jer je ona zapravo odgovor Duha Božjega kojim je Bog obuzeo čovjeka. Govorom o Duhu Božjem otvara se i očituje u Heschelovoj teologiji svojevršno razlikovanje unutar Boga samoga. Bog jest jedan i jedincat, no to ne znači u monističkom smislu jedno (*monas*). Štoviše, iskustvo božanskoga patosa prema Heschelu nužno vodi spoznaji nutarnje različnosti u jednome Bogu.

Ovaj Heschelov nauk o božanskome patosu preuzima Moltmann u svojoj trinitarnoj teologiji i nadopunja ga kabalističkim naukom o *šekinah*.³⁴

³² Jürgen MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, 41.

³³ Isto, 42. Moltmann će poslije, oslanjajući se na Heschela, govoriti o jednoj posebnoj razdijeljenosti (*Zwiespältigkeit*) u samomu Bogu koja proizlazi iz Božje ljubavi.

³⁴ Vidi Peter KUHN, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, München, 1968.; Arnold M. GOLDBERG, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schechinah in der frühen rabbinischen Literatur*, Berlin, 1969.; Gershom SCHOLEM, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Frankfurt, 1973., posebno IV. poglavlje: *Schechinah: das passiv-weibliche Moment in der Gottheit*. U kasnijim svojim djelima, gdje se također vraća na ovu tematiku, koristi Moltmann obilno i djelo: Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt, 1988.

5. Šekinah – kenoza Božje prisutnosti u njegovu narodu

Hebrejski izraz *šekinah* (*škn* – nastaniti se, boraviti), rabinski je izraz za prisutnost Božju u njegovu narodu, njegovim svetinjama ili pojedinim ljudima (npr. prorocima). Izraz naglašava s jedne strane trajnu i bezuvjetnu Božju vjernost njegovu narodu, s druge pak strane čuva neograničenu Božju transcendenciju, budući da Božju prisutnost prikazuje pod određenim vidom ograničenosti i nedohvatljivosti za čovjeka.³⁵ *Šekinah*, istina, označava stalnu prisutnost Božju u njegovu narodu, ali ne njegovu bitnu vječnu sveprisutnost, nego slobodnom voljom obećanu prisutnost na ograničenom mjestu i ograničenom vremenu. Kao takva³⁶, *šekinah* je, iako gotovo identična s Bogom, ipak različita od njega.³⁷

Radi se, dakle, o specifičnom Božjem prebivanju unutar njegova naroda, u početku pod njegovim šatorima³⁸, kasnije u kovčegu Saveza u Hramu, konačno nakon porobljavanja i progonstva Izraela kao tješiteljska prisutnost naroda u babilonskom izgnanstvu³⁹. Božja ljubav želi biti sa svojim ljubljenim narodom i ta potreba za blizinom vodi ga u supatnju, u bijedu, bol i progonstvo koje i narod trpi. Ostatak Izraelov i u najvećoj bijedi ostaje do kraja njezino boravište. »Između 'Boga otaca' i 'ostatka Izraelova' podiže mistika most naukom o *šekinah*.«⁴⁰

Ono što je Heschel nazivao božanskim patosom, označava taj kabalistički nauk Božjim samoponiženjem (*Selbsterniedrigung*). Smije se govoriti o Božjem samoponiženju, jer se radi o spuštanju Boga u zemaljsku prisutnost usred njegova naroda i svojevrsnom »rastajanju« Boga od samoga sebe u njegovu

³⁵ Usp. Herbert VORGRIMLER, *Neues Theologisches Wörterbuch*, 551. Vidi također i: Beate EGO, Schechina, u: LThK, VIII, 115.

³⁶ Zanimljivo je da *šekinah*, iako u hebrejskoj gramatici ženskoga roda, nikada nije predstavljana kao žensko biće. Tako npr. u rabinskim komentarima Pjesme nad pjesmama *šekinah* je uvijek predstavljana kao zaručnik, a Izrael kao zaručnica. Usp. Arnold M. GOLDBERG, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schechinah in der frühen rabbinischen Literatur*, 443.

³⁷ O tome više u: Arnold M. GOLDBERG, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schechinah in der frühen rabbinischen Literatur*, 537-538: »Termin *šekinah* označava određeni način Božjeg bitka u svijetu kao samo dio neizmjernoga i u konačnici nepojmljivoga božanstva.«

³⁸ Ovdje kao zanimljivost i ukaz na inkarnacijski redak iz Ivanova Proslova Iv 1,14: »I Riječ je meso postala i ušatorila se među nama«. Upada u oči da se inkarnacija Logosa i njegovo »prebivanje među nama« (grč. *eskenosen*) ne samo teološki, nego i terminološki dade povezati s poimanjem *šekinah* (hebr. *škn*).

³⁹ O Božjem prebivanju »usred Izraela« te o prenošenju na cijeli narod onog spasenja koje je u predegzilsko vrijeme bilo obećano brdu Sionu i Hramu kao o jednoj novosti *šekinah*-teologije vidi u: Bernd JANOWSKI, »Ich will in eurer Mitte wohnen«. Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie, u: *Jahrbuch für Biblische Theologie* (JBTh) 2: *Der eine Gott der beiden Testamente*, Neukirchen-Vluyn, 1987., 165-193., posebno 190.

⁴⁰ Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, 192.

samopredanju ljubljenom narodu. To »božansko trpljenje, koje zapravo uopće ne bi smjelo biti«⁴¹, ipak postoji jer Bog pun strasti i ljubavi za narod slobodno preuzima njegovu sudbinu, njegove boli, njegov vapaj za otkupljenjem, štoviše ulazi u situaciju u kojoj Bog sam sebe zajedno s narodom čini potrebnim otkupljenja.⁴² Ljubav se ponižava da bi omogućila slobodu onomu koga ljubi. Bog se »odriče« samoga sebe da bi bio s ljubljenim narodom. Ljubav je, dakle, najdublji razlog toga svojevrsnog bipolariteta u Bogu. Židovska mistika čini ovdje radikalni korak kad govori o nutarnjem razdvajanju, štoviše o »rezu«, koji istina, ne prolazi kroz Božju bit, ali prolazi Božjim životom i djelovanjem sve do njegova konačnoga otkupljenja.⁴³

Bog toliko dijeli patnje i boli svoga naroda, da iz suosjećajne i sutrpeće ljubavi za njegove patnje, zajedno s njime samoga sebe čini potrebnim otkupljenja. Prema takvu shvaćanju židovske mistike Izraelove boli tijesno su povezane s bolima Božjima, ali i očekivanje otkupljenja naroda sa samootkupljenjem Božjim. Štoviše, upravo iščekivanje Božjega samootkupljenja najveća je sigurnost Izraelu u vlastito otkupljenje. A ovo dvostruko otkupljenje događa se prema židovskoj mistici kroz molitvu i ispunjenje zapovijedi Tore. Zato svaka molitva *š'ma Izrael*, tumačena kao priznanje jednoga Boga, kao i ispunjenje svake i najmanje zapovijedi, jedan su korak na putu sjedinjenja Boga s njegovom *šekinah*. »Židovski čovjek ispunja beskonačne običaje i propise 'za sjedinjenje Boga svetoga i njegove *šekinah*' ... Svaki takav čin, svako ispunjenje Zakona ispunja dio toga sjedinjenja. Ispovjediti Božju jednost – Židov to zove: Boga sjediniti. Jer ova jednost utoliko jest ukoliko nastaje, ona je nastajanje jednosti. A ovo nastajanje položeno je na dušu i u ruke ljudi.«⁴⁴

Božja *šekinah*, kojoj je istinsko mjesto u samome Bogu, prema toj mistici »otkinuta« je od Boga, što je bolno, da bi mogla biti s narodom njegove ljubavi. Tako je Bog po trpljenju svoje *šekinah* prisutan u Izraelu. Ali i još više, cijela je povijest od stvaranja svijeta nastala iz niza Božjih samoponiženja. Radi se samo o različitim oblicima Božjeg samoponiženja koje nastaje kao milosna prilagodba Božje ljubavi ljudskoj slabosti.⁴⁵

U želji da nađe prikladan način kako misliti Boga u svijetu, a da pritom ne upadne u opasnost panteizma, Moltmann vidi dobru priliku u proširenju

⁴¹ *Isto*, 456.

⁴² *Usp. Isto*, 456.

⁴³ *Usp. Gershom SCHOLEM, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt, 1967., 253. Očito da se ovdje *šekinah* ne misli samo kao neko Božje svojstvo, nego je hipostazirana i personificirana.

⁴⁴ Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, 456.

⁴⁵ *Usp. Jürgen MOLTSMANN, Trinität und Reich Gottes*, 43.

nauka o *šekinah* na cjelokupno stvorenje. On kabalistički nauk o Božjoj *šekinah* u narodu njegova izabranja primjenjuje kao Božje nastanjenje i boravak u »stvorenju njegove ljubavi«⁴⁶, te uspoređuje Božju *šekinah* s Duhom Božjim koji boravi u stvorenjima i uzima udjela u njihovim bolima i trpljenjima.

Sve trpeće prilagodbe Božje ljubavi slabosti njegovih stvorova ujedno su već sada i anticipacije sveopćega i vječnoga rasprostranjenja Božje moći na svijetu. To konačno i vечно nastanjenje Boga u njegovu ljubljenom narodu i njegovu ljubljenom stvorenju bit će zapravo iščekivano otkupljenje Božje od patnji njegove ljubavi. Zajedno s otkupljenjem Izraela i zajedno s otkupljenjem svega stvorenja Bog će sam biti otkupljen od svoga vlastita trpljenja. Božje je trpljenje sredstvo koje će otkupiti njegovo stvorenje, a sam Bog залог je toga konačnoga otkupljenja. Ucjepjenje trpljenja naroda u Božje trpljenje daje neiscrpivu snagu i održava živom nadu koja i u najtežim trenucima čuva od očaja.

Je li ovim ponuđen odgovor i na pitanje smisla i doglednosti ljudske patnje? Može li Božje sućutno trpljenje biti odgovor teškom pitanju teodiceje?

6. Pitanje teodiceje uzdignuto u Božje trpljenje

Pitanje Boga naočigled patnje u svijetu slijedi Moltmanna tijekom cijeloga njegova života⁴⁷ i kroz sveukupnost njegove teologije i on ga vrlo otvoreno i glasno postavlja. Kako može Bog, ako je dobar i svemoguć, kakvim ga predstavlja kršćanska teologija, dopustiti i izdržati patnje nedužnih? Koji smisao uopće ima patnja? I gdje je Bog dok njegova stvorenja trpe? Odmah na početku svoga profesorskoga rada, u nastupnom predavanju postavlja Moltmann ovo pitanje, tada još u formi pitanja o Isusovu trpljenju i smrti: »Ako je Bog u uskrsnuću Raspetoga iskazao pojavak svoga božanstva, gdje je bio i tko je bio

⁴⁶ Usp. Jürgen MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung*, 29.

⁴⁷ Neka bude dopušteno ovdje ukazati na neka osobna iskustva boli i trpljenja iz Moltmannova života koji njegovu teološkom pitanju o trpljenju daju pečat osobnosti i proživljenosti. Prvo dijete Jürgena Moltmanna i njegove supruge Elisabeth umrlo je pri porodu. Jedinoga sina njegova brata kao četverogodišnjaka pregazio je automobil. Stariji Moltmannov brat, koji je umro 1940. godine, bio je teško duševno bolestan. Moltmannova najboljeg prijatelja raznijela je bomba u jednom rovu u Hamburgu, gdje su se obojica našli kao šesnaestogodišnji vojnici. Moltmann je stojeći tik uz njega ostao na životu, ali pitanje zašto je živ pratilo ga je zatim cijeli život. U toj je noći prvi put zavapio za Bogom. Poslije će više puta priznati da je upravo tadašnji bolni krik »zašto« početak njegove teologije. »Lijepo je živjeti, ali teško je biti preživjeli. Čovjek mora nositi teret žalosti. Vjerojatno je moja teologija započela one noći...« Jürgen MOLTSMANN, *Die Quelle des Lebens. Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens*, Gütersloh, 1997., 12. Za biografske podatke na početku bilješke vidi: Geiko MÜLLER-FAHRENHOLZ, *Phantasie für das Reich Gottes. Die Theologie Jürgen Moltmanns. Eine Einführung*, Gütersloh, 2000., 172-173.

on u njegovu raspinjanju? Je li ga samo dopustio, utoliko što se povukao? Je li se sakrio dok se događalo?»⁴⁸ Ovo će pitanje ne samo pratiti Moltmannovu teologiju do kraja, nego biti upravo njezino središte i najsnažniji pokretač.

Ovo se pitanje u njegovoj teologiji iskazuje kroz svojevrsnu borbu, i to s jedne strane s ateizmom, a s druge strane s teizmom i tradicionalnim govorom o Bogu, koji iz filozofski orijentirane teologije preuzima pojam Boga kao svemogućega, nedodirljivoga, nesposobnoga trpjeti. Moltmann vidi istu opasnost u ateističkom govoru o ništavilu koje se manifestira kroz uništavajuća iskustva trpljenja i zla, kao i u teističkom govoru o Bogu kao o najvišem, najboljem i najpravednijem bitku. Ateizam i teizam za njega su dvije strane istoga krivog razumijevanja Boga. On izabire borbu protiv ovoga drugoga započinjući upravo zalaganjem za promjenu tradicionalnoga poimanja Boga kao Svemogućega.⁴⁹ Ovakvu poimanju Boga suprotstaviti će zato biblijsku sliku Boga prema kojoj se Bog upravo identificira s trpljenjem, jer ljubav i trpljenje pripadaju zajedno. Kad bi Bog stvarno bio nesposoban trpjeti, tada bi, prema Moltmannovu zaključku, bio i nesposoban ljubiti, te bi kao takav bio »siromašniji od svakoga čovjeka, koji može ljubiti i trpjeti«⁵⁰. Promatrajući sposobnost trpljenja ne kao deficit, nego kao bitno određenje ljubavi, Moltmann ističe da je Bog sposoban trpjeti, jer je sposoban ljubiti. »Božji bitak je u trpljenju i trpljenje je u samom Božjem bitku, jer je Bog ljubav.«⁵¹ Stoga je za njega »pitanje Boga i pitanje trpljenja jedno zajedničko pitanje. Ili će naći zajednički odgovor, ili nijedno od njih neće naći zadovoljavajući odgovor.«⁵²

Pitanje koje Moltmann postavlja najprije kao pitanje Božjega sudioništva u trpljenju Sina na križa proširit će vrlo brzo i na pitanje Božjega sudioništva u sveukupnomu trpljenju svijeta i stvorenja. Trpljenje i umiranje Sina razumije on kao već spomenutu »Božju povijest« i tako od križa pronalazi put prema

⁴⁸ Jürgen MOLTSMANN, *Gott und Auferstehung. Auferstehungsglaube im Forum der Theodizeefrage*, u: Jürgen MOLTSMANN, *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, München – Mainz, 1968., 35-56., ovdje 47.

⁴⁹ »'Svemogući' – to je 'gospodar povijesti', koji uvijek stoji na strani snažnih bataljuna i pobjeđuje na strani pobjednika. 'Svemogući' – to je apsolutna potencija bez ikakve kreposti. [...] 'Svemogući' – to je apatično božanstvo, koje sve određuje, a nije određeno ni od koga; koje svim gospodari i ništa ne trpi. [...] Teološka revizija javne slike Boga nakon Auschwitz s pravom je započela s Božjom »svemoći«, Jürgen MOLTSMANN, *Die Grube – Wo war Gott? Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz*, u: Jürgen MOLTSMANN, *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Gütersloh, 1997., 155-173., ovdje 166.

⁵⁰ Jürgen MOLTSMANN, *Der Gott, auf den ich hoffe*, u: Walter JENS (ur.), *Warum ich Christ bin*, München, 1979., 264-280., ovdje 278.

⁵¹ Jürgen MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 214.

⁵² Jürgen MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, 65.

Trojstvu, a budući da je povijest svijeta uzdignuta u trojstvenu Božju povijest koja se objavljuje u događaju križa, Moltmann zaključuje da je trpeći Bog prisutan u svim trpljenjima ovoga svijeta i sva ta trpljenja su u njemu. »Ne postoji patnja, koja u ovoj Božjoj povijesti ne bi bila Božja patnja, ne postoji smrt, koja u povijesti Golgote ne bi postala Božja smrt.«⁵³ Ili, kako će u kontekstu trpljenja vezanih za konkretnu povijest vlastita naroda Moltmann kratko reći: »Bog u Auschwitzu i Auschwitz u raspetomu Bogu«⁵⁴.

Ako, dakle, trpljenje i smrt pripadaju samomu Bogu i božanskomu bitku jer je Bog ljubav, tada u teologiji više ne može opstati pojam svemogućega i suverenoga Boga. Ustvari, Moltmann se ne oprašta od Božje svemoći, ali je više ne razumijeva kao tradicionalni metafizički pojam prema kojem Bog ne može trpjeti. On je sada shvaća kao svemoć ljubavi, kao svemoć koja se ne može misliti neovisno od svoga božanskoga subjekta. Božja svemoć nije produkt nužnosti božanskoga bića, nego sastavni dio slobodnoga opredjeljenja ljubavi. Stvaranje svijeta, utjelovljenje Sina, kao i njegova smrt na križu, sve su to iskazi svemoćne Božje ljubavi. A ljubav se utoliko pokazuje svemoćna, ukoliko može podnijeti toliku vlastitu patnju. Slabost ljubavi njezina je snaga. Štoviše, otajstvu ljubavi pripada njezino vlastito nutarnje ograničenje sebe same na korist ljubljenomu. Ovo altruistički motivirano samoograničenje ljubavi da bi ljubljenomu omogućila prostor, vrijeme i slobodu pripada njezinoj biti. »Onaj koji ljubi mora sam sebe suzdržavati, jer mu nije do samoga sebe, nego do drugoga. Još više, onaj koji ljubi dozvoljava da bude pogođen od drugoga; on postaje upravo u svojoj ljubavi ranjiv. Tako ljubav i trpljenje pripadaju zajedno. Trpljenje ljubavi nije samo pasivna pogođenost, nego aktivno dopuštenje da se bude pogođen. Jer je dakle Bog ljubav, može trpjeti i upravo u tomu objaviti svoje božanstvo.«⁵⁵

⁵³ Jürgen MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 233.

⁵⁴ *Isto*, 267.

⁵⁵ Walter KASPER, *Bog Isusa Krista. Tajna trojedinog Boga*, Đakovo, 1994., 300. U uvjerenju da se ljubav i trpljenje u Bogu mogu i moraju misliti zajedno, jer trpljenje spada u samu bit ljubavi, Moltmann nije iznimka među suvremenim teolozima. Tako i G. Greshake razumije trpljenje kao cijenu i omogućenje ljubavi i slobode te Božju svemoć vidi u neograničenoj moći njegove ljubavi i u oslobađanju ljudi za slobodu i slobodno djelovanje. »Bog, koji bi snagom svoje svemoći i svoje dobrote spriječio patnju, morao bi učiniti nemogućom ljubav (koja pretpostavlja slobodu). Stoga bi ljubav bez patnje bila kao drveno željezo ili trokutni krug«, Gisbert GRESHAKE, *Wenn Leid mein Leben lämt. Leiden – Preis der Liebe?*, Freiburg, 1992., ovdje 41. Također još ranije i E. Jüngel u Božjoj svemoći ne vidi oprečnost njegovoj ljubavi, nego pojam svemoći pokušava misliti upravo kroz pojam ljubavi. »Božja svemoć i Božja ljubav [...] niti su u odnosu subordinacije niti u odnosu dijalektike. Štoviše, Božju svemoć treba razumjeti kao moć njegove ljubavi. Samo je ljubav svemoćna«, Eberhard JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie der Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, 1977., ovdje 26-27.

Prihvaćajući biblijsku sliku Boga koji je ljubav i pridajući mu sva svojstva savršene ljubavi, Moltmann više ne može gledati Boga kao gospodara povijesti, nego kao žrtvu prisutnu među žrtvama.⁵⁶ On je, dakako, svjestan da pitanje teodiceje time nije definitivno odgovoreno. Ipak, ono je za njega izgubilo svoju oštricu. Štoviše, Moltmann se pita, nije li ovo pitanje jednostavno »krivo postavljeno«⁵⁷. Bogu, koji je supatnik s našim bolima i koji sam sebe iz ljubavi podlaže trpljenju, ne može se predbaciti okrutnost. Ne može mu se postavljati pitanje o smislu vlastite patnje ili u svome trpljenju protestirati protiv njega. Križ je onaj koji zauvijek preobražava staru sliku Boga hladnoga gospodstva, protiv koje se uzdiže pitanje teodiceje. U Raspetome Bog definitivno izlazi iz moći i gospodstva i ponižava sam sebe do smrti na križu. Zato, pokazujući Boga u obličju Raspetoga, pokazuje se križ Kristov kao opravdanje Boga pred pitanjem teodiceje. »Bog više nije optuženik ljudskog pitanja teodiceje, nego je odgovor u tom samom pitanju. Križ Kristov postaje 'kršćanska teodiceja': samoopravljanje Boga, u kojem sud i prokletstvo prelaze na Boga da bi čovjek živio.«⁵⁸

Za Moltmanna je jasno da Bog supatnik nije kraj ljudske patnje, ali je kraj ljudskoga protesta protiv Boga. Protiv Boga koji i sam trpi ne može se protestirati. Štoviše, u čovjeku se za ovakva Boga rađa simpatija u kojoj se onda može pronaći snaga za podnošenje vlastita trpljenja. Očito je da Moltmann ovdje ne ostaje u području apstraktne spekulacije, nego zaključuje iz iskustva, misleći dakako ne samo na svoje vlastito, nego i na iskustva mnogih koji su kroz povijest trpjeli. Izričito će spomenuti Bonhoeffera i svoje argumente potkrijepiti i njegovom spoznajom da upravo u iskustvu Boga unutar ljudske patnje, Boga supatnika, leži rješenje ljudske patnje. Upravo u poimanju Boga kao svemoćnoga i iskustvu Boga kao nemoćnoga vidi Bonhoeffer temeljnu razliku između religija i kršćanstva. »Religioznost upućuje čovjeka u njegovoj nevolji na Božju moć u svijetu, Bog je *deus ex machina*. Biblija upućuje čovjeka na Božju nemoć i patnju; samo Bog koji trpi može pomoći.«⁵⁹

Iako nesumnjivo dijele simpatiju za poimanje Boga kao supatnika i suputnika u ljudskim trpljenjima, mnogi su teolozi kritizirali takvo Moltmannovo

⁵⁶ Usp. Jürgen MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 262; Jürgen MOLTSMANN, *Die Grube – Wo war Gott?*, 163.

⁵⁷ Jürgen MOLTSMANN, *Die Grube – Wo war Gott?*, 137.

⁵⁸ Jürgen MOLTSMANN, *Gott und Auferstehung*, 47-48. Sličnim će riječima istu tvrdnju izreći kasnije Walter KASPER: »'Simpatični' Bog, kako se objavljuje u Isusu Kristu, jest konačni odgovor na pitanje teodiceje, gdje se slamaju i teizam i ateizam. Ako Bog sam trpi, trpljenje nije više razlog protiv Boga«, Walter KASPER, *Bog Isusa Krista. Tajna trojedinog Boga*, 300.

⁵⁹ Dietrich BONHOEFFER, *Otpor i predanje*, Zagreb, 1993., 161-162.

rješavanje pitanja teodiceje, ne vidjevši u njemu stvarnoga rješenja. Tako primjerice J. B. Metz, nakon Moltmannova promišljanja trpljenja i važnosti koju pridaje trpljenju u Bogu, postavlja pitanje zašto onda govor o trpljenju u Bogu, odnosno o trpljenju između Boga i Boga, ne vodi ovjekovječenju trpljenja?⁶⁰ K. Rahner procjenjuje Moltmannovu argumentaciju gnostičkom i sam ne nalazi u njoj nikakve utjehe.⁶¹ H. Küng, primjećujući snažnu Moltmannovu oslonjenost na mistiku, predbacuje mu da njegova argumentacija nema uporišta u Bibliji.⁶² Slično i W. Groß i K.-J. Kuschel u Moltmannovoj teologiji nemoćnoga Boga vide »manipulaciju biblijskoga teksta iz dogmatskih interesa«⁶³ i predbacuju joj utemeljenje na kabali, rubnoj tradiciji židovske misli. Oni sami priznaju da ne nalaze odgovora na pitanje teodiceje, ali drže da ovo pitanje i nema odgovora, nego ostaje trajno otvoreno pitanje čovjeka Bogu.⁶⁴

Logički promatrano, argumentiranje Moltmannovih kritičara ispravno je i utemeljeno. Štoviše, mogu se navesti i drugi slični kritičari i daljnja pitanja upućena teologiji trpećega Boga. Mogu li se zaista ljubavljju, makar kolika i makar kakva ona bila, opravdati i razumjeti sva trpljenja, pogotovu trpljenja nevinih? I mogu li se tako promatrana podnijeti i izdržati? Moltmannov odgovor na pitanje teodiceje, kao i svaki odgovor na ovo pitanje dosad, ima svoje nedostatke i svoje nedorečenosti i nije odgovor koji rješava ljudsko trpljenje dajući mu konačno osmišljenje ili od njega oslobađajući čovjeka. On sam ne pronalazi dostatno zadovoljstvo u tradicionalnoj argumentaciji teodiceje (trpljenje kao kazna za grijeh, kao Božje pripuštanje, kao produkt slobodne ljudske volje i slično) i svjestan je da metafizička racionalnost i ne može na to pitanje ponuditi dostatan odgovor. Ipak, svjestan je isto tako da zbog relevantnosti kršćanske vjere teologija mora postavljati to pitanje. »U ovom svijetu pitanje teodiceje nitko ne može odgovoriti, ali ga nitko ne može ni odbaciti. Živjeti u ovome svijetu znači egzistirati s tim otvorenim pitanjem i tražiti budućnost u kojoj će

⁶⁰ Usp. Johann Baptist METZ, *Theologie als Theodizee?*, u: Willi ÖLMÜLLER (ur.), *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München, 1990., 103-118., ovdje 117. O Moltmannovu promišljanju ove problematike vidi u: Jürgen MOLTSMANN, *Gesichtspunkte der Kreuzestheologie heute*, u: *Evangelische Theologie*, 33 (1973.), 346-365.

⁶¹ Usp. Karl RAHNER, *Im Gespräch*, I (1964-1977), u: Paul IMHOF – Hubert BIALLOWONS (ur.), Karl RAHNER, *Im Gespräch*, I. (1964-1977), München, 1982., posebno 245s. U ovom kontekstu je često citirana Rahnerova rečenica, koju je teško prevesti korektno, a da pritom sačuva svoju svjesnu oštrinu: »Um – einmal primitiv gesagt – aus meinem Dreck und Schlamassel und meiner Verzweiflung herauszukommen, nützt es mir doch nichts, wenn es Gott – um einmal grob zu sagen – genauso dreckig geht.«

⁶² Usp. Hans KÜNG, *Das Judentum*, München, 1991.

⁶³ Walter GROSS – Karl-Josef KUSCHEL, »*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*« *Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Mainz, 1992., posebice 175-197., ovdje 187.

⁶⁴ Usp. Walter GROSS – Karl-Josef KUSCHEL, »*Ich schaffe Finsternis und Unheil!*«, 196.

čežnja za Bogom biti ispunjena, trpljenje iscijeljeno i izgubljeno vraćeno.«⁶⁵ Istovremeno je svjestan da pitanje teodiceje nije teoretsko pitanje, nego krik koji proizlazi iz iskustva života, trpljenja i ljubavi. »To zapravo uopće nije pitanje koje se kao druga pitanja može postaviti ili ne postaviti, nego otvorena rana života u ovome svijetu.«⁶⁶ Stoga, jedini mogući i ispravan pristup tom pitanju i nije iz metafizike, nego iz vjere. Moltmannova teologija trpećega Boga nije uobičajen i metafizički teološki govor. Ona je zaokret u sasvim drukčiji govor koji se može nazvati zaokretom u mističnu teodiceju.

7. Mistična teodiceja

Prije nego što pokuša odgovoriti na teodicejsko pitanje, Moltmann zapravo mijenja njegovu klasičnu formu. Pitanje »zašto« preoblikuje u pitanje »gdje«. Ne pita se više »zašto patnja?«, nego »gdje je Bog u ljudskoj patnji?«. Svjestan da prvo pitanje uvijek ostaje bez pravoga i dostatnoga odgovora, on prepoznaje da ono što mistika može jest: iskustvo trpljenja učiniti podnošljivim, i to upravo iz iskustva Božje prisutnosti u trpljenju. Promatrano pod tim vidom, iskustvo trpljenja prestaje biti samo iskustvo trpljenja te počinje biti iskustvo »zajedništva s Bogom u trpljenju«⁶⁷, iskustvo utjehe i Božjega supatništva u našem trpljenju.

Ipak, Moltmann ne ostaje samo na iskustvu utjehe koja proizlazi iz Božjega supatništva jer je svjestan da bi to iskustvo bilo samo svojevrsno otupljenje oštrice boli, ali ne i rješenje pitanja trpljenja. On se poziva na spoznaju mistike koja Boga spušta u ljudsko trpljenje i trpljenje uzdiže u samoga Boga. Ovako gledana mistika pritom nije preuzetna i ne pokušava sačuvati čovjeka od trpljenja ni razriješiti razloge trpljenja, nego čovjeku stavlja do znanja da njegovo trpljenje bôli, koliko god bilo teško, nije trpljenje bogonapuštenosti. »Gospodine, da si bio ovdje, brat moj ne bi umro«, spočitava Marta Isusu (usp. Iv 11,21). To je spočitavanje i pobuna protiv osjećaja udaljenosti Boga iz ljudskoga trpljenja. To je spočitavanje prijatelju, koji istina, moje trpljenje nije mogao umjesto mene otpjeti, ali je morao biti prisutan i čija bi prisutnost tom trpljenju dala bitno drugu kvalitetu. To je spočitavanje autentičnosti ljubavi, čijoj biti pripada vjernost i stajanje uz ljubljenoga, pogotovo u trenutcima boli.

⁶⁵ Jürgen MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, 65.

⁶⁶ *Isto*.

⁶⁷ Jürgen MOLTSMANN, *Die Theodizeefrage und der Schmerz Gottes*, u: Jürgen MOLTSMANN, *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München, 1991., 54-58., ovdje 54.

Pitanje »zašto« unutar problema trpljenja ne može dobiti zadovoljavajući i dostatan odgovor, ali može pitanje »gdje«. Gdje je Bog dok čovjek trpi? Vidi li njegovo trpljenje, zna li za njega? Na ovo pitanje preuzima Moltmann odgovor iz mistike: Bog je prisutan u samom trpljenju i prolazi ga zajedno s onim koji trpi.⁶⁸ Zato svaki drugi odgovor na pitanje trpljenja, osim trpećega Boga, prema Moltmannu bi bio čista blasfemija. »Ovdje govoriti o Bogu, koji je nesposoban trpjeti, učinilo bi Boga demonom. Ovdje govoriti o apsolutnom Bogu, učinilo bi Boga poništavajućim ništavilom. Ovdje govoriti o indiferentnom Bogu, osudilo bi čovjeka na ravnodušnost.«⁶⁹ Naprotiv, prepoznati ljudsko trpljenje kao teološko mjesto, kao prebivalište samoga Boga, vodi dubljoj iskustvenoj spoznaji ljubavi i blizine s Bogom, koja je iskustvo pozitivnoga u negativnosti samoga trpljenja.⁷⁰

Dakao da Moltmannova teologija trpećega Boga i iz nje vjerom izvedeni argumenti Božjega opravdanja ne ostaju samo na iskustvu Božjega supatništva, nego nužno prelaze u teologiju uskrsnuća. Ne samo raspeti i umirući, nego uskrsli Bog temelj je naše nade i temeljni argument opravdanja svih trpljenja. Tako i Moltmann zajedno s Pavlom izgovara odlučujuću rečenicu: »Ako Krist nije uskrsnuo, uzaludan je naš navještaj i uzaludna je naša vjera« (1 Kor 15,14). Trpljenje i umiranje raspetoga Boga ostaje nerazumljivo i nepojmljivo ako se ne promatra iz perspektive i svjetla uskrsa.⁷¹ A Isusovo uskrsnuće nije samo njegovo uskrsnuće, nego istovremeno smrt smrti. Ono je početak novoga Božjeg stvaranja i zato svršetak boli i patnje. To je događanje Isusovim uskrsnućem već otvoreno i započeto, ali se ima eshatološki ispuniti.

⁶⁸ U knjizi *Raspeti Bog* Moltmann donosi riječi koje je kao sjećanje na boravak u logoru Auschwitz napisao preživjeli logoraš Elie Wiesel: »SS-ovci su pred okupljenim logorašima objesili dvojicu židovskih muškaraca i jednoga mladića. Muškarci su umrli odmah, smrtna borba mladića trajala je oko pola sata. 'Gdje je Bog? Gdje je on?' pitao je jedan iza mene. Kad se mladić i nakon dužeg vremena još uvijek mučio na užetu, čuo sam ponovno toga čovjeka kako zaziva: 'Gdje je sad Bog?' A ja začuh u sebi jedan glas kako odgovara: 'Gdje je On? Ovdje je On... On visi tamo na vješalima...'« Citirano prema: Jürgen MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, 262.

⁶⁹ Isto.

⁷⁰ Iako svoju argumentaciju temelji ponajviše na kabalističkoj misli, poziva se Moltmann i na iskustva brojnih drugih mistika kršćanstva i židovstva. Tako primjerice navodi iskustvo Katarine Sijenske, koja je iz svog trpljenja vrištala na Boga pitajući ga gdje je bio dok je njezino srce bilo puno tame i nečistoće na što joj Bog odgovara da je bio u samom njezinu srcu. Usp. Jürgen MOLTSMANN, *Der Weg Jesu Christi*, 202.

⁷¹ Usp. Jürgen MOLTSMANN, *Gott und Auferstehung*, 46.

Zaključno: Eshatološko ispunjenje teodiceje

Kako je eshatologija za Moltmanna ispunjenje sveukupne teologije⁷², tako se i pitanje teodiceje prema njemu treba razumjeti prije svega kao »sveobuhvatno eshatološko pitanje«⁷³. »Eshatološki je horizont onaj, na kojem će Bog biti suočen s bijedom svega stvorenja koje više prema nebu.«⁷⁴ U sveobuhvatnom horizontu nade u nadolazeću Božju prisutnost (eshatološko otkupljenje kao sveopće poništenje razdijeljenosti unutar Boga i razdijeljenosti stvorenja od Boga), u kojoj će Bog sobom ispuniti svoje stvorenje (Bog će biti sve u svemu), Moltmann se vjernički nada iskustvu novoga svijeta u kojem će svaka suza s lica biti otrta. Tako će eshatološkom prisutnošću Boga u stvorenju konačno i neopozivo biti odgovoreno pitanje »gdje«, ali također istovremeno i preteško pitanje »zašto«. Ovime Moltmann ne pokušava iznijeti samo svojevršno opravdanje Boga, nego upravo iz kršćanske vjere i eshatološke nade opravdava i samo ljudsko pitanje »zašto«. »Što više netko vjeruje, to dublje osjeća bol nad trpljenjem u svijetu i to strastvenije pita za Boga i za novo stvaranje.«⁷⁵

Konačno, u tom se kontekstu Moltmann ponovno vraća i nikad napuštenom pojmu Božje svemoći i pravom značenju ovoga pojma, a to je moć uskrsnuća mrtvih na novi život, dakle definitivno gospodstvo nad životom i smrću. Bog je onaj »koji oživljava mrtve i od onoga što nije čini da bude« (Rim 4,17). U takvu se moć pouzdaje kršćanska nada i od nje očekuje konačnu promjenu. Pritom je raspeti i uskrsli Krist temelj ove nade.⁷⁶ Kršćanska nada očekuje promjenu svijeta od konkretnoga Boga u raspetome i uskrsnome Kristu, a ne od neke apstraktne nebeske moći. U njemu jedno uz drugo leže i teodicejsko pitanje i teodicejski odgovor.⁷⁷ U eshatološkoj nadi pripisuje Moltmann Bogu svemoć, koja se, istina, u ovom svijetu očitovala kao svemoć ljubavi, dakle *sub contrario*, pod vidom suprotnosti, kao nemoć, ali koja se upravo u tolikom sebedarju pokazuje kao očita svemoć. I nada se Božjem dolasku u takvoj svemoći i pravednosti koja bi kao eshatološka proslava božanstvenosti bila i

⁷² Ono što se u eshatologiji uvijek nazivalo krajem i posljednjim stvarima u svom djelu *Das Kommen Gottes* Moltmann naziva stvarateljskom budućnošću i novim početkom. Tako njegova eshatologija, napisana trideset godina nakon *Teologije nade*, upravo usmjerenosti pogleda punog nade prema naprijed, prema novom stvaranju, u potpunosti odgovara teologiji nade i zaokružuje ju.

⁷³ Jürgen MOLTSMANN, *Trinität und Reich Gottes*, 65.

⁷⁴ *Isto*, 53.

⁷⁵ *Isto*, 65.

⁷⁶ Moltmann svjesno razvija kristologiju kao početak eshatologije, a eshatologiju kao dovršenje kristologije. Usp. Jürgen MOLTSMANN, *Der Weg Jesu Christi*; Jürgen MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes*.

⁷⁷ Usp. Jürgen MOLTSMANN, *Gott und Auferstehung*, 54.

konačno opravdanje Boga pred svakim oblikom slomljenoga, zaustavljenoga i zasmetanoga života ovdje na zemlji. Pod Božjom pravednošću, za koju drži da u potpunosti odgovara Božjem biću i da je prva Božja opcija, podrazumijeva onu stvarnost koja upravo takvim životima omogućuje cjelovit i neometan život koji na ovoj zemlji nisu imali.⁷⁸

Moltmannov odgovor na pitanje trpljenja stoga nije ni apologija Boga ni tješjenje čovjeka. U temelju gledano, niti je apologija rješenje Božje ljubavi niti je tješjenje rješenje ljudskoga trpljenja. Moltmann čini nešto drugo. Na pitanje trpljenja pokušava odgovoriti iz samoga Boga i to tako što pokušava razumjeti njegovo biće u svjetlu biblijskoga izričaja »Bog je ljubav«. Izricanjem da je Bog potpuna i savršena ljubav, ljubav do kraja, do smrti na križu, izgovorena je jedina argumentirana apologija. Božji je bitak istinska Božja samoobrana.

A u ljudskom životu, vjera koja ovo počinje razumijevati počinje razumijevati trpljenje. Ali i još nešto: takva kršćanska opcija vjere i nade otvara, usmjerava i poziva čovjeka za svojevrstu mistiku ovostranosti, koja je, prema Moltmannu, duhovnost budnih osjetila (osjetljivost za tuđu bol i svaku vrstu trpljenja i nepravde) i mesijanska molitva za Božji dolazak i kraljevstvo Božje »kako na nebu tako i na zemlji«. Ova kršćanska molitva, jednako kao i ona iz prvih kršćanskih vremena: »Dođi Gospodine Isuse«, nije usmjerena na vječnost neba, nego na budućnost zemlje, te kršćanin, moleći je, ne samo pronalazi osmišljenje vlastitoga trpljenja, nego svojim zalaganjem i borbom protiv zla i svih oblika trpljenja i boli, samoga sebe već sada i ovdje stavlja u službu njezina ostvarenja. Tako trpljenje za čovjeka prestaje biti nužnost njegove nemogućnosti i počinje se, po uzoru na život samoga Boga, i u ljudskom životu ostvarivati kao izbor ljubavi.

⁷⁸ Usp. Jürgen MOLTSMANN, *Das Kommen Gottes*, 138.

Summary

FROM THE NECESSITY OF IMPOSSIBILITY TO THE CHOICE OF LOVE THEODICIAN SEARCHING AS A QUESTION OF GOD'S BEING, ON THE EXAMPLE OF MOLTSMANN'S TEACHINGS ABOUT GOD

Marija PEHAR

Catholic Faculty of Theology, University of Zagreb
Vlaška 38, p.p. 432, HR – 10 001 Zagreb
marijape@yahoo.com

General human experience of pain and suffering raises the general human question of the sense of suffering. Furthermore, for believers, this question leads to the unavoidable question of justifying God in regard to the fact of suffering. Why suffering and pain? How can God watch our suffering? Is he moved by the pain suffered by those he created out of love? That is why the question of suffering is an authentic and unavoidable theological locus. Based on the thought that this was the true space, Jürgen Moltmann recognises the interior being of God himself as the true locus of his searching. Deepening his doctrine of God, he searches for the only true answer to the meaning of suffering – a theological one.

This article presents Moltmann's teachings about God under the aspect of looking for an answer to the question of suffering. In the course of that, the article recognises and presents some interior rules of his overall theology. The article first gives some familiar fundamentals and interconnections of Moltmann's theology. Subsequently, however, the article also recognises and uncovers new paths within theodician searching, for example in Moltmann's turn to mystical theodicy. The article shows that Moltmann's newer explorations do not answer the old question (why suffering?), but rather opens up a new question (where is God in suffering?). This question is, according to Moltmann, more appropriate to the need of the suffering man, and is answered from within the very being of God, the interior determination of God as love. This answer offers man a sufficient measure of understanding, but it also calls on him to place his own life at the service of a Messianic perspective so that, already in the here and now, it might become an engagement against evil and all forms of suffering.

Key words: *theodicy, suffering, God's suffering, God's love, mysticism, Moltmann.*